

# Filosofia e teologia em Heidegger. Notas sobre a conferência *Fenomenologia e teologia* de 1927<sup>1</sup>

## Philosophy and Theology in Heidegger. Notes about the conference *Fenomenology and Theology* of 1927

Frederico Pieper<sup>2</sup>

### RESUMO

---

É possível encontrar ao menos três concepções de teologia no pensamento de Heidegger. A teologia é entendida como dizer mítico-poético dos deuses, como componente da noção de metafísica (onto-teo-logia) e, ainda, como hermenêutica da fé. Esse ensaio tem por objetivo, a partir da conferência *Fenomenologia e teologia* (1927), desenvolver esta última compreensão. Argumenta-se que teologia, tal como Heidegger concebe nesse texto, é hermenêutica da existência na fé, que lida com o que é crido. Assim, a teologia é ciência positiva autônoma que tem por tema a existência cristã e por finalidade a auto-clarificação da fé. Uma vez que a fé pressupõe uma ontologia, a filosofia pode auxiliar a teologia no sentido de clarificar seus conceitos, funcionando como corretivo ontológico. Mas, isso não permite que se afirme a existência de uma filosofia cristã ou mesmo que se admita certa interferência da filosofia nos desenvolvimentos do pensamento teológico. Essa concepção de Heidegger, entretanto traz alguns problemas, dentre os quais se destacam dois: uma vez que a teologia se legitima a partir da fé, qual o critério capaz de evitar a arbitrariedade no discurso teológico? Se a teologia é autônoma

---

<sup>1</sup> Recebido em 13/03/2015. Aprovado em 29/04/2015.

<sup>2</sup> Graduado em Teologia (EST-ICSP), em História (USP) e em Filosofia (USP). Mestre e doutor em Ciências da Religião (UMESP). Doutor em Filosofia (USP). Professor no Departamento de Ciência da Religião (UFJF). País de origem: Brasil. Email: fredericopieper@gmail.com.

em relação à filosofia, como explicar as articulações entre filosofia e teologia verificáveis (e reconhecidas pelo próprio Heidegger) no decorrer da história?

---

**PALAVRAS-CHAVE:** Teologia. Filosofia. Heidegger. Cristianismo.

---

## ABSTRACT

It's possible to find at least three conceptions of theology throughout Heidegger's thought. Theology is understood as mythical and poetic saying about gods, as a component to the notion of metaphysics (onto-theology) and also as a hermeneutic of faith. This essay aims to develop this last meaning. It is argued that theology, as Heidegger conceives in this text is hermeneutics of existence in faith, which deals with what is believed. Thus, theology is autonomous positive science whose theme is the Christian existence and aims to the self-clarification of faith. Once faith presupposes an ontology, philosophy can help theology to clarify their concepts, functioning as ontological corrector. But it does not allow affirming the existence of a Christian philosophy or even admitting interference from philosophy in theological thought. This conception of Heidegger, however, brings some problems, among which we highlight two: once theology is legitimized by faith, what criteria can avoid arbitrariness in theological discourse? If theology is autonomous in relation to philosophy, how to explain the connections between philosophy and theology verifiable (and recognized by Heidegger himself ) throughout history?

---

**KEYWORDS:** Theology. Philosophy. Heidegger. Christianity.

---

## 1. Introdução

Nos textos de Heidegger, é possível encontrar três concepções distintas conferidas ao termo teologia. Nos escritos tardios, teologia se relaciona com a passagem do último deus ou com o dizer mítico-poético dos deuses. Heidegger não é muito enfático nesse uso, aparecendo raramente em seus textos. Numa dessas aparições, identifica-se o dizer mitológico de pensadores anteriores a Platão e Aristóteles como teológico<sup>3</sup>. É curioso designar esse período com

---

<sup>3</sup> No dizer de Heidegger, “θεόλογος, θεολογία significa, na Antiguidade, o dizer mítico-poético [*mythisch-dichtende*] dos deuses, sem referência a um ensinamento de fé e a uma doutrina eclesíástica” (HEIDEGGER, 1979, p. 194 / 2006, p. 73). Cabe ressaltar que essa afirmação aparece num contexto em que Heidegger comenta o conceito de teologia em Hegel, estabelecendo uma contraposição em relação a ele.

essa nomeação, uma vez que o termo teologia aparece pela primeira vez no contexto filosófico na *República* de Platão como repúdio ao tratamento mitológico dos deuses oferecido pelos pensadores anteriores a ele. Em Platão, que emprega o termo pela primeira vez, teologia significa o modo de se falar sobre os deuses evitando a exagerada antropomorfização, tal como empreendida por Hesíodo e por Homero<sup>4</sup>. Como se pode notar, o sentido que Heidegger atribui ao termo segue na direção contrária. Ele denomina de teológico justamente aquilo que Platão nega como sendo propriamente teológico no que se refere ao dizer sobre os deuses: o falar mítico. Talvez, reconhecendo essa limitação, Heidegger não seja tão insistente nessa aceção da palavra.

Em segundo lugar, desde sua produção na década de 1920, aparece também o sentido de teologia, ao lado de ontologia, como compoendo a noção de filosofia primeira de Aristóteles. Logo após a publicação de *Ser e tempo*, essa tensão entre teologia e ontologia deixa apenas de figurar como se referindo à filosofia primeira de Aristóteles para constituir o núcleo de um conceito que se torna central no pensamento de Heidegger: metafísica. Nesse caso, teologia não é atrelada à determinada confissão de fé. Antes, é entendida no sentido aristotélico, que trata do ente supremo a partir de questões de ordem ontológica. Esta concepção de teologia se revela como a mais profícua e importante nos textos heideggerianos, sendo esse o significado empregado por ele numa expressão bastante empregada na filosofia da religião contemporânea: onto-teo-logia<sup>5</sup>.

Por fim, numa conferência de 1927, *Fenomenologia e teologia*<sup>6</sup>, a teologia é ciência ôntica autônoma que busca promover o auto-esclarecimento da existência determinada pela fé. Nesse caso,

<sup>4</sup> “Quais seriam os modelos a usar quando se fala sobre os deuses?” (PLATÃO, 2006, 379a).

<sup>5</sup> Para abordagem desta aceção, em diálogo com Tillich, cf. PIEPER, 2012, p.27-58 ; cf. também PIEPER, 2013.

<sup>6</sup> Esse texto foi apresentado no ano de 1927 em Tübingen. Décadas depois, em 1964, foi discutido e acrescido de um apêndice por ocasião do debate ocorrido na Drew University (EUA). Nesse contexto, Hans Jonas apresentou o texto Heidegger e teologia (1967) no qual, com tons homiléticos, alerta sobre os perigos da filosofia heideggeriana para a teologia cristã. Em sua intervenção, Jonas se preocupa mais com os desenvolvimentos tardios do pensamento de Heidegger do que propriamente com a preleção da qual esse ensaio se ocupa.

teologia é pensada no âmbito do cristianismo. Com isso não se diz que outras tradições religiosas não possuam teologia, mas por razões de herança histórica, interessa a Heidegger abordá-la nos limites do cristianismo.

Nesse ensaio, pretendemos esclarecer e problematizar esse último sentido de teologia, tomando como base a referida conferência. Num primeiro momento, o artigo pretende expor as linhas centrais da conferência para, posteriormente, levantar algumas questões que ela enseja.

Na conferência que serve de base para esse ensaio, busca-se delimitar o campo temático próprio à filosofia (denominada aqui de fenomenologia<sup>7</sup>) e à teologia, indicando também que tipo de relação elas estabelecem entre si. O texto é claro com relação ao seu pressuposto central, expresso na seguinte afirmação que servirá de guia para a abordagem do opúsculo:

E, assim, é de se perguntar como é, afinal, que a teologia, diante desta diferença absoluta em relação à filosofia, se relaciona com ela. Sem mais, desta tese resulta que a teologia, enquanto ciência positiva, está por princípio mais próxima da química e da matemática do que da filosofia (HEIDEGGER, GA9, 2008, p. 59-60 / 1976, p. 49)<sup>8</sup>.

Essa afirmação, feita logo ao início da conferência, coloca algumas questões que permitem estruturar os temas centrais do texto. Em primeiro lugar, como se chega a essa conclusão de que teologia e filosofia são radicalmente distintas? O que possibilita a Heidegger afastar filosofia e teologia tão radicalmente e a aproximá-la de saberes que, para o senso comum, parecem bastante díspares como a química e a matemática? Em segundo lugar, quais são os traços centrais da teologia enquanto ciência positiva? Quais os seus contornos próprios, de modo a se manter autônoma em relação à

<sup>7</sup> Uma vez que a conferência se situa no momento da redação de *Ser e tempo*, nota-se como a noção de fenomenologia empregada por Heidegger é próxima à da exposta no §7 da sua principal obra. Em breves e lacônicas palavras, ele concebe a fenomenologia como ontologia (no sentido amplo), sendo sinônimo de filosofia.

<sup>8</sup> Nesse ensaio, adotar-se-á o seguinte modo de referência às obras de Heidegger. Em primeiro lugar, indica-se o volume das obras completas (GA) ao qual a citação se refere, com a data e página na tradução para o português correspondente (quando houver). Após a barra, aponta-se a data e a página do texto original.

filosofia e às demais ciências? Por fim, ainda que a diferença seja absoluta, não se nega que ocorra algum tipo de relação entre elas. Caso contrário, o próprio título da conferência não teria sentido. *Fenomenologia e teologia* deve pressupor, justamente, que os termos estabeleçam algum tipo de relação. Desse modo, cabe perguntar pelo tipo de articulação que se arquiteta entre teologia e filosofia. Essas questões nortearão nossa abordagem do texto.

## 1. Estabelecer a distância: filosofia como ciência do ser e teologia como ciência positiva

Heidegger evita a abordagem mais recorrente do tema da relação entre teologia e filosofia, como se houvesse oposição entre duas visões de mundo que se constituem a partir de princípios distintos, uma da fé na revelação e outra do conhecimento da razão. Antes, a teologia é ciência positiva, o que significa dizer que ela se ocupa de certa região de entes. Se a teologia é ciência ôntica<sup>9</sup> (i.e., se ocupa com determinado conjunto de entes), ela se encontra mais próxima da matemática e da química do que da filosofia. Por outro lado, a filosofia tem por tema o ser, isto é, ela aborda como os entes vêm à presença, tratando daquilo que possibilita a sua manifestação. Por isso, a filosofia não se confunde com as demais ciências, tendo em vista que seu tema se constitui daquilo que é anterior e mais originário em relação às ciências positivas. Enquanto as ciências se ocupam de determinada região de entes que se mostram (assim, a química se ocuparia das substâncias químicas, a física do movimento, a biologia da vida etc.), a filosofia dá um passo atrás e se questiona pelo modo *como* estes entes se manifestam. Aliás, já no início de *Ser e tempo*,

<sup>9</sup> Esse ponto, tratado na conferência como pacífico, é bastante controverso. Na conferência Heidegger assume que a teologia seja ciência, reconhecendo a necessidade de um debate mais aprofundado sobre isso. Entretanto, numa carta a E. Blochmann, de 8 de agosto de 1928, confessa: “Com efeito eu estou pessoalmente convencido de que a teologia não seja uma ciência – mas hoje ainda não sou capaz de mostrá-lo efetivamente, ou seja, em um modo que torne inteligível positivamente a grande função da teologia na história do espírito. A simples negação é fácil, mas dizer o que é a ciência mesma, o que é a teologia, se não é nem filosofia e nem ciência – todos esses são problemas para os quais não queria me ver arrastado para dentro de uma discussão momentânea” (HEIDEGGER ; BLOCHMANN, 1989, p. 25).

Heidegger é claro sobre isso: “o perguntar ontológico é, sem dúvida, mais originário do que o perguntar ôntico das ciências positivas” (HEIDEGGER, 2012, §3, p. 51). Essa relação de anterioridade em relação às ciências positivas é mantida também no que concerne à teologia. Por essas considerações pode-se notar que filosofia e teologia não possuem o mesmo objeto. Essa diferença não é somente porque a teologia se ocupa de um determinado tipo de ente, ao passo que a filosofia tem por objeto outros entes. A diferença é aqui mais radical: uma lida com o ser, a outra, por sua vez, se restringe no nível dos entes.

Uma vez que se trata da relação entre dois tipos de ciência, e a teologia é entendida como ciência positiva, é importante esclarecer como se entende essa diferenciação entre filosofia e ciências positivas. O objeto das ciências são os entes, lidando com aquilo que está manifesto, de modo que “uma investigação científica se constitui *na* objetividade [*Vergegenständlichkeit*] daquilo que de algum modo já foi desvelado [*Enthüllten*]” (HEIDEGGER, GA24, 2012, p.465 / 1975, p.456). A própria objetividade, característica do conhecimento científico, é possibilitado porque os entes se tornaram manifestos naquilo que são e de um determinado modo. Esse objeto temático sobre o qual determinada ciência constrói seu saber é denominado de *positum*. Assim, as ciências não são capazes, por sua própria natureza, de assumir o propósito de desenvolver investigações propriamente ontológicas. Caso se aventurem a realizar essa tarefa, deixam o seu campo específico e iniciam uma reflexão tipicamente filosófica. Isso se evidencia pelo fato de que as ciências não iniciam sua pesquisa perguntando-se pela sua essência. Parte-se de imediato para a prática científica de objetivação de determinada região de entes já manifesta, buscando o método mais adequado para a rigorosa explicação e compreensão deles, tendo vista a obtenção de resultados. Para Heidegger (ao menos nesse momento de sua produção intelectual), um físico não se questiona pela essência da física, mas parte de um conjunto de pressupostos e de entes que se constituem como objeto de estudo da física a fim de desenvolver a explicação de determinados fenômenos que lhe interessam. Quando um matemático, por exemplo, tenta responder

o que é a matemática, não pode fazê-lo recorrendo a provas ou a equações matemáticas. Mas ele fala *sobre* a matemática, de modo que “eles todos começam, quando assim perguntam, a filosofar. Não há conceito matemático de matemática, porque a matemática como tal não é algo matemático” (HEIDEGGER, GA22, 2004, p. 5-6). Desse modo, pode-se notar como a filosofia é pressuposta na prática científica em geral, ainda que as fronteiras sejam bem delimitadas.

Isso equivale a dizer o seguinte: enquanto as ciências positivas se ocupam com um fragmento do ser (ou seja, com uma região de entes), a filosofia se pergunta pelo ente na totalidade. Expresso de outro modo: as ciências positivas se ocupam com os entes; a filosofia, de certa maneira, também se ocupa dos entes. Mas, ela adota postura diferente, uma vez que se dirige aos entes, mas tem em vista transcendê-los em direção ao ser. Assim, ela parte do ente, mas visa o ser. A designação de ciência para a filosofia, dessa feita, deve ser entendida em termos bem particulares:

De maneira correspondente, na expressão “filosofia científica” é atribuída à filosofia algo que não lhe convém – ela nunca é pura e simplesmente ciência. Ao mesmo tempo, porém, se lhe atribui algo que ela já possui em um sentido originário: ela é mais originária do que toda ciência porque toda ciência está enraizada na filosofia e é dela que primeiramente emerge. (HEIDEGGER, GA27, 2008, p. 19 / 1996, p. 19).

A filosofia não pode ser considerada apenas ciência porque ela é sempre mais do que ciência. De certa maneira, Heidegger não nega a possibilidade de uma metafísica científica<sup>10</sup>, ainda que já se possa notar como há alguma dubiedade na formulação. Ela é ciência por ter acesso aos elementos constituintes do conhecimento científico objetivo de modo mais originário do que esse próprio saber científico.

<sup>10</sup> Citando textualmente, “Metafísica, a filosofia primeira, ciência do ser do ente. A problemática jamais expressa ou dita da filosofia única – querer compreendê-la em suas possibilidades, isto é, remontar a seus fundamentos” (HEIDEGGER, GA23, 2009, p. 15-16 / 2006, p. 9). Sem entrar no mérito do que seria essa ciência transcendental, vale a menção à outra passagem: “A ciência transcendental do ser não possui nada em comum com a metafísica vulgar, que trata de um ente qualquer por detrás do ente conhecido. Ao contrário, o conceito científico de metafísica é idêntico ao conceito da filosofia em geral: ciência criticamente transcendental, isto é, ontologia”. (HEIDEGGER, GA24, 2012, p. 31 / 1975, p. 12).

No entanto, ela não é apenas ciência por seu objeto: não se restringe aos entes, mas tematiza o ser.

É importante ressaltar que Heidegger não defende que a filosofia é primeira no sentido de que é um tipo de conhecimento que antecede os outros saberes no sistema das ciências. A diferença entre a filosofia e as demais ciências não é somente de posição, mas de natureza. A anterioridade da ontologia se refere ao fato de que quando os entes são encontrados, eles já foram projetados. Essa anterioridade, sentido de *a priori* (HEIDEGGER, GA24, 2012, p.470 / 1975, p. 461), é historicizada, constituindo-se como “essencialmente fática”. A filosofia é mais originária, haja vista que ela tematiza essa compreensão do ser que torna possível o encontro com os entes. É nesse sentido que se pode dizer que as ciências se enraízam na filosofia.

Enfim, o conhecimento científico pressupõe certa compreensão de ser e, portanto, move-se no interior da diferença ontológica. O objeto temático da filosofia consiste na pergunta pela compreensão de ser, pressuposta em toda abordagem das ciências positivas. Assim, Heidegger afirma que: “em relação à filosofia, em contrapartida, a diferença de cada uma das ciências positivas não é relativa, mas *absoluta*” (HEIDEGGER, GA9, 2008, p. 59 / 1976, p. 48-49). O termo “absoluto” (grafado em itálico no texto original) não deve ser tomado em sentido forte. Caso ele seja entendido como aquilo que não é relativo a nenhuma outra coisa, a afirmação não faria sentido, uma vez que não se reconheceria nenhum tipo de vínculo entre ente e ser. Afirmar a diferença ontológica significa dizer que ser e ente não devem ser confundidos. Isso não implica que ser e ente não possuam relação entre si. Do mesmo modo, a filosofia e as ciências positivas devem ser distinguidas, mas não completamente (ou, “absolutamente”) apartadas. Até mesmo porque se não houvesse nenhum tipo de relação entre elas, não faria sentido dizer que as ciências se enraízam na filosofia. Antes, o que Heidegger intenta pontuar é que a diferença é qualitativa. Heidegger avança ainda mais no sentido de indicar que não somente o conhecimento científico pressupõe certa compreensão de ser, mas a vida fática

tem determinação sobre ela. Desse modo, todo encontro com os entes (nível ôntico) pressupõe certa ontologia (compreensão de ser), mesmo quando essa ontologia não é explicitamente tematizada.

Para ilustrar o que está em jogo nesse ponto, vale o recurso a um exemplo (com algumas limitações) utilizado pelo próprio Heidegger ao comentar o mito da caverna de Platão. Segundo ele, para que eu possa reconhecer um objeto como um livro, já devo ter uma compreensão prévia do que é um livro. Caso não se tenha essa compreensão anterior à própria “experiência”, não poderia reconhecer um livro *como* livro. O olho apenas poderia captar cores, brilho, claridade, textura, etc. Mas, o olho não pode ver um livro, constituindo tal objeto. Dessa maneira, há certo modo de “saber” que antecede aos objetos e que se configura como condição de possibilidade para que sejam reconhecidos. Em termos heideggerianos, a compreensão de ser é anterior por se configurar como condição de possibilidade para o reconhecimento dos entes (HEIDEGGER, GA36/37, 2007, p.157-162 /2001, p.148-153)<sup>11</sup>.

Em *Ser e tempo*, Heidegger admitia que é possível dividir o ser em várias partes, tornando-o objeto de investigação de diversas ciências. Assim, a história, a vida, a natureza, a gramática, etc. podem se tornar objetos temáticos a serem considerados por determinada ciência. No entanto, cabe lembrar que “a pesquisa científica efetua, ingênua e toscamente, a demarcação e a primeira fixação dos domínios-de-coisa” (HEIDEGGER, 2012, §3, p. 51)<sup>12</sup>. Por que essa fixação é ingênua e tosca? Ela é adjetivada desse modo porque se movimenta em uma compreensão de ser, mas não consegue tematizá-la. Em

<sup>11</sup> É interessante ressaltar que este exemplo se dá justamente num comentário a um texto de Platão. Neste sentido, J. Macquarrie parece estar correto ao sustentar que “Heidegger se insere na tradição neo-platônica. O que Heidegger diz a respeito do status do ser é notadamente similar ao que Erígena diz sobre Deus. Erígena usou o adjetivo ‘supraessencial’ para Deus (...)” (MACQUARRIE, 1999, p.99).

<sup>12</sup> Essa concepção de ciência está em consonância com a definição oferecida por Heidegger em *Fenomenologia e teologia*: “ciência é o desvelamento fundante [*begründende Enthüllung*] de uma região do ente, ou do ser, a cada vez fechada em si mesma, em virtude do próprio ter sido desvelado. De acordo com o caráter objetivo e o modo de ser de seus objetos, cada região de objetos possui um modo específico de possível desvelamento, demonstração, fundamentação e cunhagem dos conceitos que dão forma ao conhecimento que daí surge” (HEIDEGGER, GA9, 2008, p. 58-59 / 1976, p. 48).

outros termos, o pré-científico (experiência cotidiana dos objetos) determina os setores de cada ciência particular. Mas as próprias ciências não se perguntam acerca desse solo sobre o qual constroem seus edifícios. Elas pressupõem que os entes já estão presentes, passando imediatamente para sua investigação.

Em poucas palavras, a absoluta distinção entre filosofia e teologia se deve ao caráter ontológico da filosofia e à restrição da teologia, como ciência positiva, a determinado conjunto de entes. O resultado dessas afirmações para a teologia como ciência positiva é que não pode haver oposição entre teologia e filosofia, tendo em vista que ambas ocupam lugares absolutamente distintos em função de que elas não se ocupam do mesmo “objeto temático”. Por isso mesmo não se pode conceber teologia e filosofia como saberes concorrentes que lidam com o mesmo tema a partir de perspectivas diferentes, como se uma adotasse o ponto de vista da fé e a outra, da razão. Se não é possível tratar da filosofia e teologia a partir da pressuposição de uma oposição ou síntese, que tipo de articulação se estabelece entre elas? Antes de responder a essa questão, deve-se observar o que caracteriza a teologia como ciência positiva. Mais especificamente, quais os entes constituem o objeto da teologia? O que significa dizer que ela é ciência positiva?

## 2. A relação entre filosofia e teologia

Para Heidegger, as ciências se estruturam a partir de três elementos. Caso a teologia queira ser assumida como ciência positiva, ela deve preencher os requisitos que esses elementos estruturantes da noção de ciência colocam. Em primeiro lugar, o desvelado já deve ser encontrado. Isto é, já há certo âmbito de abrangência possível, ou seja, um conjunto de entes disponíveis para poderem ser abordados. Desse modo, é importante delimitar o campo próprio do qual a teologia se ocupa. Em segundo lugar, esse *positum* deve ser apreendido antes mesmo de toda abordagem teórica, ou seja, ele se insere numa abertura que se constitui como pré-científica, pressupondo o *Dasein* em sua cotidianidade. Por fim,

esse comportar-se pré-científico implica numa compreensão prévia de ser que determina o modo como o ente é desvelado. Dito de outra maneira, o *positum* já é iluminado por uma compreensão de ser, mesmo quando não tem clareza na tematização dessa compreensão. Desse modo, para tratar da positividade da teologia, caminha-se pelo seguinte trajeto. **1)** Em primeiro lugar, é preciso determinar o que constitui esse *positum* da teologia, ou seja, cabe identificar o conjunto de entes que ela abrange; **2)** A partir disso, outro passo a ser dado consiste em analisar sua cientificidade, isto é, em que medida ela se constitui como autônoma em relação à filosofia e às demais ciências. Uma vez realizadas essas tarefas, cumpre, então, **3)** a pergunta pela relação entre teologia, enquanto ciência positiva, e filosofia.

### 2.1. O *positum* da teologia

Heidegger entende que *é errôneo afirmar que o positum da teologia é o cristianismo enquanto evento histórico*. A teologia não é meramente uma modalidade de saber derivada da história cultural, que considera a religião a partir de seus ritos, mitos, doutrinas, etc. Isso porque a própria teologia não pode ter por objeto aquilo do qual ela mesma faz parte. Desse modo, há uma distinção entre teologia e ciência da religião. Enquanto esta se porta como consideração da religião de um ponto de vista mais externo, a teologia se movimenta a partir de dentro do cristianismo, engendrando e sendo engendrada por seu desenvolvimento historial. Portanto, o objeto da teologia não é o cristianismo em sua manifestação histórica, porque a própria teologia pertence à essa história.

A constatação de que o *positum* da teologia não é a história do cristianismo aponta na direção de se perceber a teologia como aquilo que possibilita ao cristianismo assumir-se como evento histórico. Nessa direção, afirma Heidegger: “Teologia é um saber conceitual a respeito daquilo que permite pela primeira vez e antes de tudo que o cristianismo se torne um evento originariamente histórico, um saber daquilo que nós chamamos pura e simplesmente de cristianidade (*Christlichkeit*)” (HEIDEGGER, GA9, 2008, p. 63 /1976, p. 52).

Cristianidade<sup>13</sup> (que se opõe à crmandade) possui íntima relação com a fé, uma vez que *é ela quem* possibilita que o objeto apareça. Fé não é considerada do ponto de vista teórico, mas é compreendida na experiência fática da vida, o que equivale dizer que a fé se constitui como o âmbito da abordagem pré-teórica do objeto que concerne à teologia.

Heidegger não aceita a noção de *a priori* religioso, tal qual sustentada por R. Otto, E. Troeltsch e outros pensadores do final do século XIX e início do século XX<sup>14</sup>. Assim, ele há de admitir que a teologia cristã emerge da fé, de modo que a região de entes dessa ciência somente pode ser acessível para aquele que tem fé. Apenas aquele que acredita pode (re)conhecer o que é revelado por meio da fé, pois é ela que permite a participação (poderíamos dizer, existencial) nos eventos, os quais são atualizados para a existência que a assumiu como pressuposto<sup>15</sup>. Segundo Heidegger, o Cristo

<sup>13</sup> Esse termo é de difícil tradução. A versão em português opta por crmandade. De todo modo, a palavra, também utilizada por Kierkegaard, indica o elemento próprio do cristianismo, aquilo que o caracteriza para além e apesar dos seus desdobramentos históricos posteriores.

<sup>14</sup> Já no início da década de 1920, Heidegger se colocava como crítico dessa tendência de interpretação da religião. Troeltsch, inspirado em Kant, aventurou-se na busca do *a priori* religioso tido como a origem da experiência religiosa, como elemento capaz de explicitá-la. Inicialmente, atesta Heidegger, Troeltsch havia entendido esse *a priori* como racional. Logo depois, denomina-o como irracional. Mas, para o jovem Heidegger, o problema central está na cisão entre o fático e o *a priori*, gerando sérias dificuldades quando se trata de unificá-las novamente. Na leitura heideggeriana esse problema emerge por não se considerar de modo apropriado e com a devida radicalidade a experiência fática da vida, o que se propõe a fazer em seu curso *Introdução à fenomenologia da religião* e nos anos subsequentes (HEIDEGGER, GA60, 2010, p. 29-31/ 1995, p. 26-30). Outro importante representante dessa tendência é R. Otto, que entendia o sagrado caracterizado pelo sentimento de temor e fascínio diante do numinoso, como categoria *a priori*. Em relação a ele, pontua Heidegger num conjunto de notas que deveria ter se transformado numa resenha: “O irracional é considerado sempre ainda como contraposição [*Gegenwurf*] ou limite, mas jamais é considerado em sua originariedade e constituição própria; por isso a concessão de algum privilégio à razão ou ‘à crítica da razão’” (*Ibid.*, p. 316 / *Ibid.*, p. 333). Em poucas palavras, Otto ainda permanece no paradigma da consciência, uma vez que o irracional não é compreendido a partir de si mesmo, mas a partir da consciência. Por fim, numa nota mais direta, Heidegger acentua que o problema do *a priori* religioso não tem qualquer relevância fora do âmbito da filosofia transcendental, sendo que sua falta de pertinência é indicada pela psicologia contemporânea (*Ibid.*, p. 298-300 / *Ibid.*, p. 312-315).

<sup>15</sup> Cf. JUNG, 1990, p. 118ss. O autor busca mostrar como as concepções de Paulo e Lutero estão presentes no pensamento de Heidegger sobre essa questão. No entanto, parece plausível também indicar que há profunda semelhança entre muitas das concepções de teologia de Heidegger com aquelas defendidas por seu colega de Marburg, R. Bultmann. A afirmação de que a teologia se legitima a partir da fé já pode ser encontrada num curso ministrado por Bultmann em 1926, publicado apenas na década de 1980 (BULTMANN, 1997).

crucificado é aquilo que é reconhecido pela fé. Esse reconhecimento não é uma operação meramente intelectual, mas é um tomar-parte, uma participar no evento que é revelado e ao qual somente se tem acesso por meio da fé. Nessa direção, o sentido existencial da fé se expressa na ideia de renascimento. Isso quer dizer que a partir da fé, o cristão reconhece um novo modo de existir. A teologia, enquanto ciência positiva da fé, constitui-se pressupondo essa abertura mais originária no intuito de lhe conferir interpretação teórica. Para que seja possível, a teologia deve pressupor que se possa falar racionalmente e com certa objetividade do seu “objeto”. Caso contrário, ela se tornaria tarefa impossível. Por outro lado, a teologia (diferentemente da fenomenologia) admite algo que não é dado originariamente no *Dasein*: a fé.

Assim, para Heidegger, o objeto temático da teologia não é Deus, o divino ou determinada região de entes suprassensíveis. O *positum* da teologia é formado por aquilo que é desvelado pela fé. Em termos mais claros, a teologia é a auto-interpretação teórica da existência determinada pela fé. Como se pode notar, a fé desempenha duplo papel. Ela é aquilo que possibilita o acesso aos entes que constituem os objetos próprios da teologia. Ao mesmo tempo, entretanto, a fé se constitui também como objeto a ser considerado. Por fim, a fé desempenha outra função, ainda mais determinante, uma vez que ela certifica a autonomia da teologia. A teologia não se legitima em outro lugar senão na própria fé. Diferentemente de outras compreensões de teologia, especialmente aquelas que se esmeram por mostrar a relevância do período medieval para a época contemporânea, ela não visa à conciliação de fé e razão; antes, intenta o auto-esclarecimento da fé, que expressa certo modo de existência. Assim, a teologia não é sistema com proposições verdadeiras, mas surge a partir e em referência à existência humana determinada historicamente em sua concretude pela fé. Isso é válido para todos os âmbitos da teologia, mesmo aquele mais teórico, conhecido como teologia sistemática, uma vez que também ela se radica na facticidade do *Dasein*. É importante observar que não interessa a Heidegger questões de conteúdo. Aliás, há de se reconhecer certa

dificuldade no modo como o problema é colocado, afinal o filósofo somente se interessa pela fé na medida em que ela é possibilidade do *Dasein*. Não cabe à *abordagem filosófica atravessar essa fronteira, seja no sentido de se valer dos conteúdos ou de mostrar a impertinência deles.*

Em suma, o objeto da teologia são os entes desvelados pela fé, a própria fé, e ela se legitima a partir da fé. Ela se dirige para a auto-clarificação da existência na fé. Com isso, Heidegger avança por mostrar o que constitui o objeto da teologia. No entanto, ainda falta indicar como ela se constitui como disciplina autônoma. Essa indicação é feita por meio do detalhamento da última característica acima elencada.

## 2.2. A autonomia da teologia

A partir daqui é possível, para Heidegger, afirmar a cientificidade da teologia: “*Teologia é a ciência da fé!*” (HEIDEGGER, GA9, 2008, p. 65 / 1976, p. 55). O que exprime essa afirmação? De maneira geral, significa dizer que a teologia trata daquilo que se crê. Em outros termos, é preciso estar atento que o objeto da teologia não envolve apenas considerações do ponto de vista teórico, mas extrapolam essa redução. A fé não se coloca totalmente apartada daquilo que se acessa por meio dela. Essa circularidade é complementada pelo fato de que a teologia somente é possível a partir da própria fé. Assim, ela toma um conjunto de entes, inclui a fé como objeto, mas isso somente é possível porque a fé não se reduz a mero objeto, mas se porta como aquilo por meio do qual esses objetos são revelados.

A partir disso, pode-se delimitar melhor a teologia. Em primeiro lugar, ela é historiológica. Isso quer dizer: a teologia é hermenêutica. Não no sentido de uma hermenêutica que interpreta algo que lhe seja exterior ou externo, considerado de menor importância. Antes, a interpretação mesma está implicada na fé. Por isso, Heidegger diz que ela é *auto*-interpretação. A fé interpreta a si mesma, tomando a si mesma como critério. O seu caráter sistemático não é derivado de um conjunto de proposições verdadeiras, no sentido de se construir um sistema para provar sua validade ou mesmo como sistema que se vale de conceitos filosóficos e estranhos à ela. Antes, ela é sistemática

na medida em que se constrói a partir da fé, valendo-se de conceitos que lhe são peculiares. Portanto, uma vez que seu caráter sistemático se dá na dependência da existência na fé, quanto mais historiológica, mais sistemática ela pode ser. Não há, dessa maneira, oposição entre o seu caráter historiológico e sistemático.

Por fim, ela é prática no sentido de que esse existir na fé implica em agir. Esse agir não se dá desvinculado dos aspectos anteriormente elencados, mas essa vivência da fé age sobre o seu aspecto historiológico e sistemático e vice-versa. Nas palavras de Heidegger: “*A teologia só é sistemática se for prático-histórial. A teologia só é historiológica [Historisch] se for prático-sistemática. A teologia só é prática se for historiológico-sistemática*” (HEIDEGGER, GA9, 2008, p. 69 / 1976, p. 59). Nesse conjunto e relações de mútuas determinações encontram-se sua unidade.

Além disso, a teologia não deve ser concebida como mera especificação de outros âmbitos mais amplos do saber, como se fosse, por exemplo, parte da história cultural ou da psicologia. Se ela é concebida como estudo dos estados psicológicos do ser humano em relação às suas vivências religiosas, nada mais seria do que derivação da psicologia e não poderia ser assumida como disciplina autônoma. Desse modo, “*a teologia, ela mesma, fundamenta-se [begründet] primariamente pela fé*, mesmo que seus enunciados e processos demonstrativos provenham formalmente de puras ações da razão” (HEIDEGGER, GA9, 2008, p. 71 / 1976, p. 60-61). Em suma, a sua autonomia se constitui a partir da fé e de sua abordagem da existência na fé. Ela tira os seus critérios e conceitos daqui, não necessitando recorrer a outras ciências. Se a teologia não necessita tirar a sua positividade de outras ciências, o inverso também é válido. A teologia não deveria buscar preencher as lacunas que os outros saberes deixam para encontrar ali uma oportunidade para justificar o direito à fé. O limite de uma determinada ciência em explicar um conjunto de fenômenos não significa que ela poderia se valer dessa brecha para afirmar a validade de seu discurso. Em poucas palavras, *a teologia é ciência ôntica autônoma da fé que busca promover o auto-esclarecimento da existência determinada pela fé*. A questão que

surge daqui é a seguinte: se a teologia não necessita, para sua auto-compreensão, de categorias filosóficas, mas deve fazer com que os seus conceitos surjam a partir de si mesma, qual a relação que se estabelece, então, com a filosofia?

### 2.3. A filosofia como corretivo ontológico

Uma vez que a teologia é autônoma, como se estabelece a sua relação com a filosofia? O problema aqui se torna complexo pela seguinte razão. De um lado, a teologia deve manter sua autonomia, não sendo subjugada pela filosofia. Por outro lado, a filosofia não pode perder o seu caráter ontológico e, portanto, primeiro. Em poucas palavras, como entender essa relação de modo que se preserve a autonomia da teologia e o caráter primeiro da filosofia? Se a fé (enquanto tipo de existência pré-teórico) não precisa da filosofia, o mesmo não pode ser dito com relação à ciência da fé (i.e., a teologia). Essa relação se dá no sentido de reconhecer que o ôntico pressupõe o ontológico, mesmo quando a teologia não estiver imbuída de clareza quanto ao lugar determinante desse ontológico. Nas palavras de Heidegger, “(...) cada ente não se desvela senão por sobre o fundamento de uma compreensão prévia pré-conceitual, embora não ciente, daquilo que esse ente respectivo é e como ele é. Toda interpretação ôntica move-se no solo de uma ontologia, solo esse de imediato e na maioria das vezes oculto” (HEIDEGGER, GA9, 2008, p. 72 / 1976, p. 62).

Como exemplificação da relação que se estabelece entre os conceitos fundamentais que estruturam a ontologia (pensada na analítica do *Dasein*) e a teologia, Heidegger cita a noção de renascimento. Ela é interessante para a temática, uma vez que estabelece relação entre a existência do *Dasein* antes e depois da fé. Assim, o renascimento remete para alguns aspectos ontológicos que pressupõem certas possibilidades do *Dasein*. É de fundamental importância ressaltar o cuidado de Heidegger em não introduzir nenhum tipo de conteúdo. O renascimento permanece, do ponto de vista da sua abordagem, no nível meramente formal. Para tanto, admite-se que há certo conflito entre essas duas concepções de

existência, isto é, a existência não determinada e a outra determinada pela fé. Mais especificamente, o que importa na noção de renascimento é a superação da compreensão da existência anterior à fé, contrapondo-a à existência na fé. Entrementes,

Superar [*Aufgehoben*] não significa rejeitar, mas tomar em uma nova disposição [*Schöpfung*]. Disso depreende-se: todos os conceitos teológicos fundamentais, tomados em seu contexto regional pleno, sempre possuem a cada vez em si mesmos um conteúdo pré-cristão, e por isso, passível de ser apreendido de modo puramente racional, conteúdo que, apesar de existencialmente impotente, isto é, apesar de ser suspenso *onticamente*, justamente por isso determina *ontologicamente* aqueles conceitos (HEIDEGGER, GA9, 2008, p. 73-74 / 1976, p. 63).

Sendo assim, a filosofia trata da existência pré-cristã do *Dasein*. A fé possui sua própria dinâmica e deve ser abordada com base no aparato conceitual desenvolvido pela teologia. No entanto, ao contrapor dois modos de existência, ela não escapa totalmente da alçada da filosofia. Mais do que isso: uma vez que se estabelece uma relação entre a existência pré-cristã e a cristã, é de se supor que os conceitos fundamentais do cristianismo, mesmo que na forma da negação, estabelecem algum tipo de diálogo com os conceitos anteriores à fé. Uma vez que renascimento não implica no simples abandono da condição anterior por meio da sua superação, os elementos ontológicos ainda permanecem atuantes na nova interpretação da existência e, conseqüentemente, na teologia. Não há ruptura total, mas nota-se certa continuidade. É essa continuidade que permite a interlocução entre fenomenologia e teologia, revelando como a teologia (não obstante sua autonomia) parte de bases ontológicas.

Para ilustrar, Heidegger cita a relação entre a noção cristã de pecado e o existencial da culpa, desenvolvido por ele em *Ser e tempo*. Pecado, enquanto categoria teológica, somente tem sentido para aquele que se encontra na fé. Mas a noção ontológica da culpa, que não ocorre na dependência da fé, pode se colocar como corretiva do conteúdo ôntico cristão. Desse modo, não se trata de eleger a culpa como objeto da teologia, mas essa categoria pode ajudar a clarificar conceitualmente a noção de pecado. Mais do que isso, pode-se dizer

que o pecado (enquanto *existenziell* que se insere no nível ôntico) está fundado no existencial (enquanto *existenziall* que se insere no nível ontológico) da culpa. Enfim, “de acordo com isso, a ontologia serve apenas como um corretivo do conteúdo ôntico e, em verdade, pré-cristão dos conceitos teológicos fundamentais [*Grundbegriffe*]” (HEIDEGGER, GA9, 2008, p. 75 / 1976, p. 64), de modo que não se trata de reduzir o ôntico ao ontológico, até mesmo porque o pecado não é deduzido racionalmente da noção de culpa. Tal compreensão está em completo acordo com o que é dito em *Ser e tempo*:

A interpretação ontológico-existencial não faz, por fim, afirmações ônticas sobre a “corrupção da natureza humana”, não apenas porque lhe faltam os recursos necessários, mas também porque sua problemática é *anterior* a toda afirmação sobre corrupção ou inocência. O decair é um conceito-de-movimento ontológico [ein ontologischer Bewegungsbegriff]. Onticamente, não se decide se o homem “afogou-se no pecado”, se está no *status corruptionis*, se muda para o *status integritatis* ou se ele se encontra em um estado intermediário, no *status gratie*. Mas fé e “visão de mundo”, na medida em que enunciam neste ou naquele sentido, ou enunciam algo sobre o *Dasein* como “ser-no-mundo”, deveriam se reportar às estruturas existenciais postas em relevo. (HEIDEGGER, 2012, §38, p. 503).

Desse modo, não se pode afirmar que a noção de pecado está pressuposta na culpa, nem mesmo se diz que se chega à noção de pecado por meio de uma dedução do conceito de culpa. Como se disse anteriormente, é a própria fé que conduz a teologia na elaboração de seus conceitos próprios. A filosofia entra, de maneira bastante tímida. Uma vez que a superação não significa rejeição total, a filosofia se apresenta como aquela que é capaz de oferecer, da perspectiva da existência pré-cristã, correções para o desenvolvimento dos conceitos teológicos. O modo pelo qual essa correção se opera ocorre via indicação formal. Para além da complexidade que essa noção enseja, cabe apenas observar que o formal aponta que não interessa tanto os conteúdos específicos da teologia, mas o seu modo (o como) pensar sua temática própria. Assim, a correção que a filosofia promove não toca, em momento nenhum, no conteúdo da

fé. Antes, uma vez que teólogo é legatário de uma herança conceitual ocidental, ela pode auxiliá-lo na interpretação da fé. É nesse sentido, que a ontologia não dá a direção para a teologia, mas apenas a acompanha em sua abordagem, oferecendo-lhe, por vezes, alguma orientação. Desse modo, é possível examinar a conceitualização teológica tendo por base a ontologia, o que significa que não está em jogo o conteúdo específico das assertivas teológicas. Até mesmo porque as considerações ontológicas devem ser, do ponto de vista religioso, neutras e ateias. Aliás, Heidegger é categórico na adoção de certo ateísmo metodológico na fenomenologia:

Em sua questionabilidade radical, que se coloca sobre si mesma, a filosofia tem de ser principalmente atea. Justamente por causa de sua propensão fundamental, não pode arrogar-se o direito de ter e de definir a Deus. Quanto mais radical ela for, tanto mais determinadamente ela é um afastar-se dele (HEIDEGGER, GA61, 2011, p. 219 / 1994, 197).

Esse ateísmo não implica a negação de Deus; ele é apenas colocado fora de circuito, posto em suspensão, sendo que do ponto de vista da consideração fenomenológica não interessa sua existência ou não. É importante ressaltar que a preocupação de Heidegger não é religiosa, mas filosófica. Sendo assim, como compreender a seguinte afirmação, feita numa carta de agosto de 1921 a Löwith, apenas um ano antes do texto sobre Aristóteles, citado acima? *“Eu trabalho concreta e faticamente desde a origem do meu “eu sou”, desde minha total e fática origem, meio, contexto vital e tudo o que é válido para mim desde a experiência vital em que eu vivo... essa faticidade de mim mesmo pertence ao que brevemente resumo no fato de que eu sou um teólogo cristão”* (LÖWITH, 1988, p. 121-122). Essa afirmação de Heidegger gera controvérsia no modo de ser interpretada. Em primeiro lugar, as afirmações de ateísmo do método fenomenológico e de sua postura com teólogo cristão são pronunciadas num intervalo de tempo muito curto para se admitir uma mudança de postura. Além disso, do ponto de vista dos intérpretes, aqueles que pretendem evidenciar a importância da religião (em especial, o cristianismo) para a formação de seu pensar, essa assunção de teólogo se mostra

como evidência incontestada. Por outro lado, aqueles que buscam destacar o distanciamento de Heidegger em relação a temáticas religiosas recorrem à citação anterior, ressaltando sua indiferença em relação à temática religiosa.

Como, então, resolver esse aparente paradoxo? Num curso do mesmo ano, Heidegger destaca que o filósofo, ao investigar a natureza da filosofia deve se perguntar pelo ser da experiência fática mesma, de modo que a filosofia se configura como introdução para a experiência da vida. Levando em consideração esse conjunto de reflexões, pode-se dizer que Heidegger busca reconhecer sua própria proveniência da teologia, como, aliás faz num texto tardio, do diálogo entre o questionador e japonês<sup>16</sup>. Caso se leia atentamente a citação na qual ele diz que é um teólogo cristão, as frases imediatamente anteriores mencionam a facticidade do filósofo. Mas, em nenhuma medida, pode-se dizer que esse posicionamento é motivado simplesmente por um comprometimento religioso (KIESEL, 1988, p. 59-75). Como a conferência sobre fenomenologia e teologia deixa claro, há tentativa de delimitação dos campos de competência. A filosofia é distinta da teologia. Mas, isso não significa apagar a facticidade à qual o filósofo também é lançado. Assim, parece que Heidegger reconhece que em sua trajetória de vida o cristianismo é determinante. Portanto, ele deve ser considerado como elemento que compõe sua facticidade. No entanto, enquanto pesquisador que emprega o método fenomenológico, a religião é posta em suspensão. Essa soa como uma alternativa para se conceber como em um ano Heidegger frise o ateísmo metodológico da fenomenologia e, no ano seguinte, se reconheça como teólogo cristão. Não há contradição entre as afirmações desde que sejam lidas a partir do contexto de problemas em que se inserem.

Assim, depreende-se que a teologia não necessita da filosofia para reconhecer e sistematizar o seu *positum*. A relação entre ambas é bem tênue e o papel que a filosofia desempenha é bem tímido: ela pode, no máximo, oferecer elementos para que se pense mais

<sup>16</sup> Em suas palavras, “sem a proveniência da teologia, jamais teria chegado ao caminho do pensamento. Ora, proveniência é sempre por-vir” (HEIDEGGER, GA12, 2003, p.79 / 1985, p. 91).

adequadamente alguns aspectos da fé. Nesse sentido, é bastante acertada a observação de Phillippe Capelle-Dumont: “Apresenta-se como uma *não-relação essencial* e uma *relação não-essencial*: não-relação essencial, dado que a questão que ocupa a filosofia e a que ocupa a teologia não tem medida em comum; relação não-essencial, que obedece às exigências da teologia na elaboração conceitual de sua sistematicidade” (CAPELLE-DUMONT, 2012, p.53). Em outras palavras, a relação entre filosofia e teologia é não essencial uma vez que ambas se postam como ciências que lidam com âmbitos distintos. Portanto, uma pode até auxiliar a outra, mas não há relação de necessidade. Em segundo lugar, essa relação é não-essencial uma vez que caberia à teologia, a partir da fé, constituir o aparato conceitual adequado para interpretar seu *positum*. Para tanto, a filosofia aparece como corretiva, mas não desempenha nenhuma função mais central.

Em suma, para Heidegger, teologia é ciência da fé, que lida com o que é crido, sendo que a fé tem historicidade própria. Assim, a teologia é auto-clarificação da fé. O resultado dessa reflexão é a compreensão da teologia como explicitação da existência cristã. Uma vez que a fé pressupõe uma ontologia, a filosofia pode auxiliar a teologia no sentido de clarificar seus conceitos. Mas isso não permite que se afirme a existência de uma filosofia cristã. Dizer algo nessa direção é como conceber a existência de um ferro de madeira<sup>17</sup>. A filosofia lida com o ser. Esse não é o tipo de preocupação que concerna à teologia, que tem o seu *positum* próprio e a fé em certos entes privilegiados. Uma vez que não trata do ser, não faz sentido nenhum postular uma filosofia cristã. Quando a teologia assim se considera, extrapola o seu âmbito específico, trabalhando com categorias emprestadas.

Em resumo, pode-se observar o seguinte movimento no texto de Heidegger. Em primeiro lugar, busca mostrar que tratar da relação entre filosofia e teologia significa lidar com a articulação entre duas ciências. Por isso mesmo, o primeiro passo consistiu

<sup>17</sup> Heidegger afirma: “É por isso que não existe algo assim como uma filosofia cristã: uma filosofia cristã é pura e simplesmente um ‘ferro de madeira’” (HEIDEGGER, GA9, 2008, p. 77 / 1976, p. 66).

em mostrar o que se entende por ciência em cada um dos casos. Evidenciada a diferença entre elas, Heidegger desenvolve certas noções que garantam a autonomia e cientificidade da teologia. Essa autonomia reside, fundamentalmente, no fato de que a) os entes dos quais a teologia se ocupa são desvelados por meio da fé; b) além de possibilitar o acesso aos entes, a fé mesma se constitui como objetos temáticos da teologia; e, c) a teologia não deve emprestar categorias de outros âmbitos do saber, mas desenvolver sua conceitualidade própria a partir da fé. Como se pode observar, a teologia parte da fé e volta-se para ela. Uma vez postos esses dois primeiros momentos, a terceira parte da conferência busca dar conta da questão central: se a filosofia é anterior às ciências positivas; por outro lado, se a teologia é autônoma; que tipo de relação se estabelece entre elas? Essa relação não envolve necessidade. No limite, a teologia não precisa da filosofia. Do mesmo modo, a filosofia não necessita da teologia. No entanto, a filosofia pode auxiliar a teologia no sentido de orientar, via indicação formal, a abordagem conceitual de alguns temas. Feita essa exposição do texto, passemos à discussão de algumas questões sobre a proposta que aqui se apresenta.

### 3. Questões e debates

A partir do que foi exposto da compreensão de Heidegger sobre a relação entre filosofia e teologia, este ensaio traz algumas questões e observações sobre o modo de conceber essa relação. Para tanto, uma passagem de uma carta de 09 de Abril de 1929 que Heidegger endereça ao seu colega professor de Marburgo e teólogo protestante Rudolf Bultman é elucidativa. Ele diz: “Quando mais considero esse assunto – e não é raro que eu o faça – mais me parece que toda a discussão filosófica *em sua forma expressa* deveria desaparecer da teologia e toda a força do pensamento deveria ser direcionada para a investigação histórica do Novo Testamento, tornando-se *histórica* em um sentido essencial” (HEIDEGGER; BULTMANN, 2009, p. 108).

Em primeiro lugar, cabe notar como essa observação está de pleno acordo com as teses defendidas na conferência proferida em

Tübingen. Uma vez que a teologia, enquanto ciência positiva, deve ser reconhecida em sua autonomia, ela não tem necessidade de recorrer à filosofia. Antes, ela deve tratar de seus temas a partir de si mesma, ou melhor, a partir da fé. Ao observar o desenvolvimento do pensamento de Heidegger sobre esse tema, nota-se como essa posição vai assumindo contornos cada vez mais nítidos. Para ilustrar esse ponto duas passagens são suficientes.

Na introdução ao texto *O que é metafísica?*, redigida em 1949, Heidegger cita uma passagem das cartas de Paulo e questiona: “Será que um dia a teologia cristã decidirá mais uma vez pela palavra do apóstolo e, de acordo com ela, a filosofia como loucura?” (HEIDEGGER, GA9, 2008, p. 391/ 1976, p. 379). Para além os problemas exegéticos da leitura de Heidegger, especialmente se aqui Paulo entende filosofia do mesmo modo como ele a concebe, Heidegger aproxima bastante duas conotações que a palavra teologia possui em seu pensamento. No momento imediatamente anterior à citação acima, Heidegger havia dito que a metafísica é composta por ontologia e teologia. E complementava que o caráter teológico não pode ser reduzido à apropriação que o cristianismo fez do pensamento grego, mas se refere ao esquecimento da diferença ontológica, de modo que o ser é assumido como um ente. Num primeiro momento, Heidegger atribui aos teólogos a tarefa de avaliar em que medida essa articulação entre cristianismo e filosofia contribuiu para a fé cristã ou se constituiu como sua ruína. Entretanto, ainda que de maneira indireta, é possível notar que Heidegger tende a concordar com a segunda posição. Isso aparece no modo como ele elabora a questão na citação acima. O ponto é se ainda a teologia levará a sério as palavras de Paulo, de modo a entender a filosofia como loucura. Isso significa, entre outras coisas, que se estaria sugerindo que interpretar as palavras do Apóstolo com o devido rigor significa busca construir a teologia sem a interferência do pensamento filosófico. Assim, a leitura mais adequada do conselho do apóstolo é a de que se deva afirmar a autonomia da teologia em relação ao discurso filosófico.

A segunda passagem se encontra num texto tardio e tem sido bastante utilizada por filósofos da religião contemporâneos para

se pensar a noção de Deus para além da ontologia. Inclusive esse trecho de Heidegger, citado a seguir, aparece como epígrafe do livro de Jean-Luc Marion, *Deus sem ser*. Afirma ele: “Se eu ainda fosse escrever uma teologia, para o que às vezes me sinto estimulado, nela não poderia ocorrer a palavra ‘ser’ – a fé não tem necessidade do pensamento do ser” (HEIDEGGER, GA15, 2005, p. 436). A leitura isolada dessa afirmação poderia dar a compreender que a perspectiva de Marion é pertinente. De certo modo, ele entende que toda proposta que busque articular Deus e ser é onto-teo-lógica e, portanto, metafísica. Nessa direção, Marion intenta propor uma reflexão sobre Deus para além da ontologia, uma vez que ontologia – e a consequentemente primordialidade do ser – seria por si só metafísica. Assim, ele entende que o ponto mais fundamental da onto-teo-logia é a articulação entre Deus e ser, não entre ser e Deus. A ordem dos termos aqui não é banal. Isso porque, nessa relação, o primeiro termo acaba tendo precedência sobre o segundo. Ao se afirmar que onto-teo-logia caracteriza toda identificação entre Deus e ser, o pressuposto é de que Deus estaria além do ser e que, portanto, essa articulação representaria restrição da noção de Deus. Se, por outro lado, a elaboração da questão se coloca a partir do nexo entre ser e Deus, enfatiza-se o ser, que não poderia se limitar a um ente, ainda que o mais elevado. Desse modo, a restrição da onto-teo-logia residiria não no fato de tratar Deus a partir do ser (como sustenta Marion), mas de abordar o ser a partir de Deus (isto é, de um ente supremo). No primeiro caso, diz-se que se compreende Deus a partir do ser. Já no segundo, o ser é abordado a partir de Deus. No entanto, para que se interprete adequadamente a afirmação de Heidegger é preciso atenção à sequência dessa afirmação:

Creio que o ser jamais poderá ser pensado como fundamento e essência de Deus, mas que, no entanto, a experiência de Deus e de seu caráter revelado (na medida em que encontra o homem), acontece no âmbito do ser, o que jamais significa que o ser possa se colocar como possível predicado de Deus (ibid).

Novamente, a inquisição central de Heidegger não está no fato de vincular Deus e ser. Uma vez que o ser se constitui como

horizonte de possibilidade de uma revelação divina, ele não pode ser reduzido ao estatuto de predicado de Deus. Se o ser é o horizonte, ele tem precedência em relação à questão de Deus. Portanto, não faz sentido colocar o ser como mero predicado divino. Além disso, cabe notar as acepções de teologia nos escritos de Heidegger. No modo como Marion interpreta a afirmação citada acima não se faz a distinção entre essas concepções de teologia, com suas abordagens específicas. Ao que parece, Marion não considera, na passagem citada, que Heidegger está reafirmando as ideias mencionadas em 1927: teologia, enquanto ciência positiva, move-se no horizonte já aberto pelo ser, ocupando-se da existência na fé. Dessa maneira, ela não tem necessidade da filosofia ou mesmo a palavra ser não precisa aparecer. Isso ocorre não porque a palavra ser seja simplesmente abandonada ou mesmo porque todo e qualquer recurso à ela permite caracterizar um projeto filosófico como metafísico. Antes, a palavra ser não precisa constar porque ela já está sempre pressuposta. Esse sentido de teologia é certamente distinto daquele que compreende como teológica qualquer reflexão sobre o ser do fundamento, movendo-se no apagamento da diferença ontológica. Assim, para legitimar a sua interpretação da onto-teo-logia em Heidegger, com sua inversão da relação entre ser e Deus, Marion ignora essa distinção do emprego do termo teologia que, ora significa o pensamento sobre a existência na fé e ora assume o sentido de questionamento pelo fundamento do ser encontrando resposta no ente supremo e constituindo a noção de metafísica. Enquanto aquele sentido de teologia é tipicamente cristão, este é formulado no bojo da filosofia primeira de Aristóteles e se constitui, ao lado da noção de ontologia, como um traço central do conceito de metafísica em Heidegger. Dessa maneira, para compreender determinadas passagens do texto de Heidegger é preciso pontuar em que sentido o termo teologia é utilizado.

A fim de preservar a autonomia da teologia, em que medida Heidegger não incorre numa compreensão de teologia auto-referenciada? Como se observou, a teologia constitui seu *positum* a partir da fé; essa própria fé é objeto da teologia; ela se legitima na fé. Sendo assim, a teologia parece constituir um discurso auto-

referente. Sendo assim, se ela constrói a partir de si própria suas próprias categorias, como ela poderia se inserir na esfera pública em que não mais se vive na cristandade? Em que medida seu discurso se torna inteligível para quem não compartilha de seus princípios e de sua linguagem própria? O discurso teológico não estaria confinado às grades da tradição religiosa de onde emerge? Vale aludir que, historicamente, foi justamente essa necessidade de ir para além de seus próprios muros que levou os teólogos cristãos a adotar a terminologia grega. Esse foi o caminho encontrado para tornar a sua compreensão de existência inteligível para o mundo helenênico. Caso contrário, um diálogo não teria sido viável.

Voltando-se para uma análise mais interna da conferência, outra questão que se impõe diante da defesa da autonomia da teologia como ciência positiva nos moldes desenvolvidos por Heidegger é a perda de critérios. Uma vez que ela se legitima a partir da fé, qual o critério capaz de evitar a arbitrariedade na teologia? Se a filosofia não tem interferência mais decisiva, a partir de onde se estabelece a autenticidade de um discurso teológico em detrimento de outros? Poder-se-ia argumentar que a teologia possui os seus textos normativos. Ela poderia retirar deles os critérios para estabelecer e diferenciar discursos legítimos e ilegítimos. Mas, de qualquer maneira, há o problema dos princípios hermenêuticos que regem a interpretação dos textos normativos. Eles já são abordados a partir de determinada compreensão prévia.

De certa maneira, uma resposta a essa questão parece ser indicada no trecho citado da carta a Bultmann. Ali, Heidegger indica como caminho para a teologia a pesquisa do Novo Testamento. De início, nota-se como Heidegger confere certa primazia ao Novo Testamento. Os textos da tradição hebraica não são referidos pelo filósofo, ainda que também se constituam como normativos para o cristianismo. De todo modo, esse retorno aos textos do cristianismo das origens não ocorre sem diretrizes. Não se trata de qualquer tipo de pesquisa, mas aquela que é histórica em sentido essencial. Estaria entendendo Heidegger que caberia à teologia cristã desenvolver abordagem de seus textos fundantes a partir da perspectiva empreendida por ele

no início dos anos 20, ao interpretar as cartas de Paulo no seu curso *Introdução à fenomenologia da religião*?

Em 1920-1921, Heidegger ministra a disciplina *Introdução à fenomenologia da religião*. Nesse curso, são analisadas as cartas de Paulo, buscando compreender como os primeiros cristãos interpretam a vida fática na fé. A escolha de Paulo não é aleatória. Heidegger busca um autor que se coloque, de certo modo, fora da tradição de pensamento grega, a fim de captar o estrito vínculo que há entre vida fática e temporalidade. Os primeiros cristãos, que aguardam aquele que vem “como um ladrão”, não somente vivem **no** tempo, mas vivem **o** tempo. A temporalidade é dimensão essencial da vida fática. Não é apenas uma categoria entre outras, mas constituinte essencial da vida na fé destes primeiros cristãos. Por essas breves considerações, pode-se notar como Heidegger se dirige a textos religiosos que tratam justamente da interpretação da existência na fé. Ora, não era exatamente isso que se concebia como objeto da teologia? Em segundo lugar, em todo o curso (mas, principalmente na parte inicial), Heidegger é cauteloso no sentido de indicar que sua abordagem busca pensar a temporalidade mesma. O que interessa à filosofia é essa percepção do cristianismo de que a temporalidade é elemento estruturante da existência, de modo a possibilitar um acesso a uma compreensão mais originária de temporalidade. Em termos metodológicos, isso é importante. Cabe observar como Heidegger inverte o procedimento usual. Ele não aborda o texto religioso a partir de um aparato conceitual filosófico previamente demarcado. Antes, ele faz com que o texto religioso traga questões para a filosofia. Nesse caso, a expectativa pela *parousia* se mostra como material que levanta questões importantes para o pensamento filosófico, especialmente para o tema da temporalidade.

Esse exemplo apenas torna um pouco mais complexa a relação entre filosofia e teologia, afinal, nesse caso, o texto religioso abre uma dimensão de problemas originariamente não acessível ao pensamento filosófico. Não se trata de abordar o texto religioso a partir de certa compreensão de filosofia da religião, mas deixar com que o texto religioso afete a própria filosofia. Para utilizar a terminologia de

Heidegger: nesse caso, ao invés da filosofia funcionar como corretivo ontológico da teologia, não ocorre justamente o contrário? Aliás, Heidegger é bastante explícito com relação a isso: “A genuína filosofia da religião não surge de conceitos previamente elaborados pela filosofia e pela religião, mas, sobretudo, de uma determinada religiosidade – para nós, a cristã – seguida pela possibilidade de sua apreensão filosófica” (HEIDEGGER, GA60, 2010, p.111 / 1995, p. 124). Tanto é assim que, nas interpretações fenomenológicas de textos filosóficos empreendidas nos anos subsequentes, nota-se como Aristóteles é lido a partir dos ganhos obtidos com o debate com os textos paulinos, especialmente na elaboração de uma compreensão de temporalidade mais originária. De todo modo, cabe perguntar se, nesse caso, ainda é possível sustentar que a filosofia se mostra apenas como corretivo ontológico da teologia. Não ocorre justamente o inverso? Não estaria o texto religioso indo além dos limites estabelecidos ao levantar certas questões que tem impacto para a concepção de ser, invadindo o território propriamente filosófico? Em que medida uma distinção de objetos temáticos, tal como proposta em *Fenomenologia e teologia*, se sustenta?

Como observado no comentário ao texto *Fenomenologia e teologia*, Heidegger busca distanciar vida fática e teologia. Segundo ele, a vida fática seria a vivência desta dimensão mais originária. A teologia, por sua vez, já é a elaboração teórica da vida fática. Desse modo, Heidegger poderia alegar a seu favor que o seu interesse ao lidar com as cartas paulinas não se volta para a teologia (elaboração teórica), mas para a vida fática mesma. Mas, isso não torna a questão menos embaraçosa. Afinal, não seria tão descabido dizer que do ponto de vista da formação de seu pensamento, Heidegger aborda uma dimensão da existência na fé (o que, nos seus próprios termos, é típico da teologia), extraindo dela uma significância para a filosofia e a concebendo como um existencial do *Dasein*. Isso ocorre, por exemplo, com o existencial da Cura (*Sorge*). É difícil não reconhecer como Heidegger desenvolve este existencial do *Dasein* a partir de sua leitura de Agostinho. Em suma, a questão que aqui se coloca é a seguinte: essa relação entre filosofia e teologia trabalha tão

esquemáticamente como Heidegger propõe em sua conferência? Esses indícios levantados acima não seriam sinais de que em seu próprio pensamento as articulações são mais complexas, no sentido de que elementos da existência na fé acabam sendo determinantes para que ele desenvolva sua analítica existencial?<sup>18</sup>.

Não obstante essas questões, a teologia, na acepção de ciência positiva, não lida com questões primeiras. Antes, ela tem de se submeter à sua antiga serva, a filosofia, que se ocuparia com as perguntas mais fundamentais. Assim, a teologia, enquanto interpretação da existência na fé, não se dedica primariamente a perguntas atinentes aos fundamentos últimos, mas já pressupõe esse âmbito mais originário como solo a partir de onde se desenvolve. Isso tem por consequência que ela tem sua abrangência delimitada. Ela é apenas uma ciência positiva ao lado de outras, perdendo o lugar real outrora reservado à ela. No entanto, como observado, esse é apenas um sentido de teologia em Heidegger. Ao lado desse, coloca-se outro emprego do termo, que remete à filosofia primeira de Aristóteles. Nesse sentido, teologia trata do fundamento do ser, reduzindo o ser a um ente (isto é, Deus).

Essa distinção dos sentidos de teologia em Heidegger, especialmente a atenção aos aspectos peculiares da noção de teologia como hermenêutica da fé, é importante para que se evite alguns deslizamentos na interpretação de pensamento heideggeriano. Lorenz Puntel, por exemplo, ao se referir à conferência *Fenomenologia e teologia*, diz: “Heidegger parte do pressuposto de que a teologia se ocupa como (*sic*) um ente, a saber, Deus” (PUNTEL, 2011, p.122). Nessa mesma direção, e de modo ainda mais claro, Lawrence P.

<sup>18</sup> Destaca-se, para evitar compreensões errôneas, que Heidegger é cauteloso na leitura que propõe dos textos de Paulo. Não interessa a ele os conteúdos propriamente ditos, mas o modo como a existência é interpretada em relação à temporalidade. De todo modo, não faltam aqueles que interpretam *Ser e tempo* como ontologização das categorias da vida fática cristã. Para John Caputo, por exemplo, “Foi precisamente porque Ser e tempo foi em parte o resultado de uma tentativa de formalização das estruturas de vida cristã fática que foi recebida com entusiasmo por teólogos protestantes como Bultmann” (CAPUTO, 1993, p. 274). Em outros termos, Caputo identifica a boa recepção da obra capital de Heidegger em meios teológicos como sinal da presença subjacente da leitura das cartas paulinas. Pautado nessa percepção, Bultmann afirma sem rodeios: “a análise existencialista do existir em Martin Heidegger parece ser apenas uma exposição filosófica profana da visão neotestamentária do existir humano” (BULTMANN, 1987, p. 31).

Hemming afirma: “Mostrei que aquilo que Heidegger chama variadamente de teologia, teologia, teologia sistemática, dogmática, doutrina da igreja ou filosofia cristã, entende-se como determinada por outra coisa senão metafísica, ontoteologia” (HEMMING, 2002, p.199).

Em primeiro lugar, ao tratar de teologia no sentido de uma hermenêutica da fé, Heidegger não menciona que seu objeto é Deus. Tais comentadores são levados a essa inferência talvez pela etimologia da palavra teologia, ou pela abordagem tradicional do termo que entende que teologia é um saber sobre Deus e/ou pela confusão entre aqueles dois sentidos de teologia presentes no pensamento de Heidegger. Mas, pelo exposto aqui, é evidente que em nenhum momento em *Fenomenologia e teologia* Deus é citado como objeto da teologia<sup>19</sup>. Ela é muito mais restrita e, nesse sentido, não há coincidência entre o seu objeto e aquele que constitui o próprio da filosofia. Em segundo lugar, observa-se que Heidegger, em oposição ao que afirma L. Hemming, diz que o objeto da teologia sistemática (mesmo sendo mais teórica) é a vida fática na fé. Assim, ela tem pouco que ver com a determinação onto-teo-lógica.

Como decorrência da assunção de que o objeto da teologia em Heidegger é Deus, Puntel levanta a hipótese de que se a relação entre teologia e filosofia não deveria ser mais adequadamente compreendida da seguinte maneira:

O filósofo (no sentido de Heidegger) “encara” a “dimensão original” de modo apenas muito geral, ainda amplamente indeterminado, como uma dimensão ainda à espera da “autodeterminação” e da correspondente articulação; em contraposição a isso, o teólogo (cristão) de saída toma como ponto de partida a “forma” *plenamente desdobrada, plenamente determinada* da dimensão original. Dito concretamente: o filósofo “heideggeriano” fala da dimensão original *apenas* como ser-come-o-acontecimento-apropriativo e o interpreta como destinador – como foi exposto extensamente acima. O teólogo, por sua vez, articula a dimensão original de imediato como *Deus*, mais exatamente: como

<sup>19</sup> Cabe notar que, ao menos em *Fenomenologia e teologia*, Heidegger é explícito sobre esse tema: “Todavia, de modo algum, Deus é o objeto de sua investigação do mesmo como os animais são temas da zoologia, por exemplo. Teologia não é conhecimento especulativo de Deus” (GA9, 2008, p. 70 / 1976, p. 59)

o Deus que revelou e comunicou a si próprio, que deu início a uma história, a uma história de autocomunicação. (PUNTEL, 2011, p. 121).

Para Puntel, é um enigma como Heidegger sequer vislumbrou essa possibilidade com tonalidades bastante escolásticas. Se ambas as disciplinas tratam da dimensão original (uma de modo indeterminado e outra de maneira determinada), elas poderiam se complementar. Desse modo, enquanto a filosofia assumiria abordagem mais ampla, caberia à teologia cristã apontar a concreção dessas noções. Não há oposição entre elas, mas se estabelece relação de complementariedade, afinal elas se ocupam do mesmo objeto temático, havendo distinção apenas no grau de determinação com o qual ele é tratado.

Entretanto, na conferência de 1927, filosofia e teologia cristã (i.e., como hermenêutica da fé) se relacionam, mas não se complementam nos moldes como aqui se propõe. A filosofia oferece certos corretivos ontológicos para a ciência positiva teológica. Isso é muito diferente de se assumir que a teologia poderia situar mais concretamente aquilo que aparece de modo mais indeterminado no discurso filosófico. Heidegger compreende a relação entre filosofia e teologia do modo exposto anteriormente justamente por assumir que ambas possuem objetos temáticos distintos. Ou seja, a teologia não tem por objeto primeiro a noção de Deus, mas busca interpretar a existência na fé, partindo da própria fé. A filosofia, por sua vez, ocupa-se da dimensão ontológica, tratando do ser e se configurando como neutra em relação à religião. Em outros termos, do ponto de vista da perspectiva de Heidegger, a proposta de L. Puntel se mostra bastante problemática, uma vez que apagaria a distância absoluta que reina entre elas. Puntel, entretanto, parece não conferir a devida atenção a essa distinção. Em sua perspectiva, a teologia como ciência positiva lida com Deus. Já para Heidegger, teologia é hermenêutica da fé e interpreta a existência na fé, não tendo por tema primeiro a noção de Deus. Nesse caso, ela não tem necessidade de emprego de categorias filosóficas, mas deve se dedicar à interpretação da fé,

tomando por bases os seus textos normativos, interpretando-os em sentido histórico.<sup>20</sup>

Em suma, a desconsideração da distinção entre os sentidos de teologia no pensamento de Heidegger conduz Puntel à proposição de uma continuidade entre filosofia e teologia cristã. No entanto, para Heidegger isso não é possível. As duas ciências não tratam do mesmo tema e se legitimam de modo diferente. No outro sentido de teologia, como ontologia, Heidegger não pensa especificamente na teologia cristã, mas em uma das faces da filosofia primeira de Aristóteles, posteriormente assumida no interior da noção de metafísica. Com relação a Marion, a leitura invertida do problema da relação entre Deus e ser presente na noção de teologia como ontologia o leva a tratar da questão de maneira equivocada. O problema de Heidegger não é como a noção de ser impõe limites à compreensão de Deus. Trata-se justamente do contrário: Deus, entendido como um ente e identificado com o ser, não permite vislumbrar o ser como horizonte prévio. Desse modo, o central na compreensão de teologia como ontologia não é a questão de Deus, mas do ser. Em parte, Marion é levado a essas conclusões por também sobrepor as duas acepções de teologia, não distinguindo a teologia que não necessita do uso da palavra ser (justamente por não retirar seu quadro conceitual da filosofia) e da teologia como filosofia primeira.

Não obstante suas limitações, as considerações de Puntel e de Marion trazem um problema à vista. Heidegger é bastante claro ao estabelecer distinção entre as duas concepções de teologia. Em *Problemas fundamentais de fenomenologia* ele afirma:

Nesse caso [da filosofia primeira], contudo, precisamos atentar para o fato de que esse conceito atual de teologia não possui nada em comum com o conceito atual da teologia cristã como uma ciência positiva. Ele não tem nada em comum com esse conceito senão a palavra.

<sup>20</sup> Essa perspectiva é ainda mais radicalizada por Heidegger em 1935, no curso *Introdução à metafísica*. Logo ao início do texto ele postula uma oposição entre teologia e filosofia. Uma vez que esta se guia pela pergunta do porquê o ente e não antes o nada, ela não pode ser menos do que loucura para a fé. A teologia não pode lidar com esse tipo de questão, afinal o seu tema é a fé. Desse modo, para ela, nada seria mais estranho do que essa pergunta fundamental (cf. HEIDEGGER, GA40, 1999, p. 38-39 / 1983, p. 8-9).

Essa orientação da ontologia pela ideia de Deus teve uma significação determinante para a história subsequente da ontologia e para seu destino. (HEIDEGGER, GA24, 2012, p. 48 / 1975, p. 38).

Em outros termos, textualmente se indica que há duas concepções de teologia em operação. Elas são tidas como tão díspares a ponto de sua única similaridade se encontrar na palavra teologia. Empregar-se o mesmo termo para se referir a práticas completamente distintas. No entanto, como lidar com o fato de que a teologia cristã, na sua constituição histórica, tratou também do ente mais elevado, assumindo-o para o interior de sua reflexão? Não seria a concepção de teologia como ciência positiva e autônoma em relação à filosofia bastante limitada, tendo em vista que o próprio desenvolvimento da teologia cristã (bem como de outras tradições religiosas) evidencia a aproximação e a apropriação de noções filosóficas, inclusive da filosofia primeira? O próprio Heidegger reconhece que a teologia cristã interpretou a ontologia a partir da fé (HEIDEGGER, GA24, 2012, p. 122 / 1975, p. 113). Não há como negar que teologia e filosofia mantiveram diálogo mais intenso do que pretendido por essa conotação do termo teologia de Heidegger. Ela emprega termos próprios do pensamento filosófico para interpretação da fé. E mais. A teologia compreendeu que seu objeto é Deus. Nesse sentido, não se pode negar que teologia (como ciência positiva) e filosofia tratam do mesmo objeto, ainda que tenham perspectivas distintas. A filosofia no Ocidente também se constitui em diálogo com os textos bíblicos, reconhecendo neles fonte de ideias. Enfim, ainda que Heidegger não considere que o tema da teologia é Deus, ele mesmo tem de admitir que a teologia se vale de conceitos filosóficos. Sendo assim, como entender a sua interpretação acerca da teologia como ciência positiva?

Uma alternativa para solucionar esse impasse seria interpretar que, ao conceber teologia como ciência ôntica, Heidegger adota uma postura normativa, prescrevendo o que a teologia deveria ser. Assim, mais do que os dados históricos de articulação entre filosofia e teologia, a conferência estaria mais interessada em estabelecer o que essa teologia **deveria** fazer. Não seria sua intenção descrever os caminhos e descaminhos que ela tomou no decorrer da história do

pensamento. Além disso, há uma diferença de perspectiva marcante entre as duas abordagens. No caso da conferência, Heidegger busca pensar a relação entre filosofia e teologia a partir da diferença ontológica. Assumindo os ganhos de suas reflexões anteriores (que se resumem na distinção entre ser e ente), haveria indicações de como cada área deveria se comportar em relação à outra. Já no caso da teologia como constituinte da metafísica, a perspectiva adotada é a da ontologia antiga, que se movimenta no esquecimento da diferença ontológica, uma vez que ao tratar da questão do ser no horizonte da busca de causas e princípios, chega ao ente mais elevado. Enfim, de todo modo, ao que parece a conferência assume postura normativa. Por isso mesmo, não estaria em contradição com o que se observa no desenvolvimento histórico da relação entre teologia e filosofia.

## Conclusão

A compreensão de teologia, na sua relação com a filosofia, discutida aqui não é a determinante para a compreensão da expressão que Heidegger, a partir de 1930 emprega para se referir à metafísica: onto-teo-logia. Como se buscou indicar, teologia possui sentido muito mais restritivo, tratando de interpretar a existência cristã na fé e a partir da fé. No entanto, é importante ressaltar essa acepção de teologia. Ela evita a crítica indevida de que Heidegger tem abordagem reducionista da tradição cristã, ao acentuar sua relação com a onto-teo-logia, não captando as especificidades do cristianismo<sup>21</sup>. Se tomamos apenas o sentido de que o cristianismo é onto-teo-lógico parece que as suas contribuições e silhueta própria são apagadas. No entanto, o olhar para essa compreensão de teologia como ciência positiva mostra como Heidegger reconhece (talvez, até de maneira exagerada) a autonomia da teologia, entendida a partir da fé.

---

<sup>21</sup> Este tema é amplamente desenvolvido em vários ensaios no livro editado por FISCHER, Norbet e von HERRMANN, Friedrich-Wilhelm. *Heidegger und die Christliche Tradition. Annäherungen an ein Schwieriges Thema*. O subtítulo já aponta para a complexidade do tema.

## Referências

### Bibliografia primária

HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*. Edição bilingue. Trad. Fausto Castilho. Petrópolis/Campinas: Vozes/Unicamp, 2012.

GA11: *Identität und Differenz*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2006 [*Heidegger*. São Paulo: Abril Cultural, 1979. Coleção Os Pensadores].

GA12: *Unterwegs Zur Sprache*. Frankfurt am Main : Vittorio Klostermann, 1985 [*A caminho da linguagem*. Trad. Marcia S. C. Schubak. Petrópolis: Vozes, 2003].

GA15: *Seminare*. 2. ed. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2005.

GA22: *Die Grundbegriffe der Antiken Philosophie*. 2. ed. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2004.

GA23 : *Geschichte der Philosophie von Thomas von Aquin bis Kant*, GA23. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2006 [HEIDEGGER, M. *História da filosofia: de Kant a Tomás de Aquino*. Trad. Enio Giachini. Petrópolis: Vozes, 2009].

GA24: *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1975 [*Problemas fundamentais de fenomenologia*. Trad. Marco Antonio Casanova. Petrópolis: Vozes, 2012].

GA27: *Einleitung in die Philosophie*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1996 [*Introdução à filosofia*. Trad. Marco Antonio Casanova. São Paulo: Martins Fontes, 2008].

GA36/37: *Sein und Wahrheit*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2001 [*Ser e verdade*. Trad. Emmanuel Carneiro Leão. Petrópolis: Vozes, 2007].

GA40: *Einführung in die Metaphysik*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1983 [*Introdução à metafísica*. Trad. E. Carneiro Leão. 4. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1999].

GA61: *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*. 2. ed. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1994 [*Interpretações fenomenológicas sobre Aristóteles*. Trad. Enio Giachini. Petrópolis: Vozes, 2011].

\_\_\_\_\_; BLOCHMANN, Elisabeth. *Briefwechsel 1918-1969*. Ed. Joachim Storck. Marbach am Neckar: Deutsche Schillergesellschaft, 1989.

\_\_\_\_\_; BULTMANN, R. *Briefwechsel 1925-1975*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2009.

## Bibliografia secundária

BULTMANN, R. *What is Theology?* Ed. Eberhard Jüngel e Klaus W. Müller. Trad. Roy A. Harrisville. Minneapolis: Fortress Press, 1997

\_\_\_\_\_. *Crer e Compreender*. Artigos Seleccionados. Trad. Walter Altmann e Walter Schlupp. Sinodal, São Leopoldo, 1987.

CAPUTO, J. “Heidegger and Theology”. In: GUIGNON, Charles. *Cambridge Companion to Heidegger*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993. p. 270-288.

FISCHER, Norbet; VON HERRMANN, Friedrich-Wilhelm (eds.). *Heidegger und die Christliche Tradition*. Annäherungen an ein Schwieriges Thema. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2007.

HEMMING, Laurence Paul. *Heidegger's Atheism*. The Refusal of a Theological Voice. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2002.

JONAS, Hans. *Heidegger e teologia*. Ed. Gerhard Noller. München: Kaiser Verlag, 1967.

JUNG, Matthias. *Das Denken des Seins und der Glaube an Gott: zum Verhältnis von Philosophie und Theologie bei Martin Heidegger*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1990.

KISIEL, T. “War der frühe Heidegger tatsächlich ein ‘Christlicher Theologe?’” In: *Philosophie und Poesie: Otto Pöggeler zum 60 Geburtstag*. Ed. Annemarie Gethmann-Siefert. Berlin: Frommann Holzboog, 1988. Pp.59-75.

LÖWITH, K. The Political Implications of Heidegger's Existentialism. *New German Critique*, p. 117-124, 1988.

MACQUARRIE, John. *Heidegger and Christianity*. New York: Continuum, 1999.

PIEPER, F. Ontologia, teologia e metafísica no projeto transcendental de Martin Heidegger. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2013.

\_\_\_\_\_. “Ontologia e religião no pensamento de Paul Tillich em diálogo com Martin Heidegger”. In: *Correlatio*, vol.11, n.21, 2012. Pp. 27-58. Cf. também

PLATÃO. *A república*. Trad. Ana Lia Amaral de Almeida Prado. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

PUNTEL, Lorenz. *Ser e Deus: um enfoque sistemático em confronto com M. Heidegger, É. Lévinas e J. L. Marion*. Trad. Nélio Schneider. São Leopoldo: Unisinos, 2011.